

Tonti, Silvia Liliana



La crítica del Gorgias a la retórica sofística y su relación con la primera definición de sofista en el diálogo homónimo

Synthesis

1999, vol. 6, p. 115-135

LA CRÍTICA DEL *GORGIAS* A LA RETÓRICA SOFÍSTICA Y SU RELACIÓN CON LA PRIMERA DEFINICIÓN DE SOFISTA EN EL DIÁLOGO HOMÓNIMO *

SILVIA L. TONTI

Tratar de dilucidar cuál es el objetivo que persigue la retórica, es uno de los problemas que ha preocupado a Platón en el *Gorgias*.[1] El planteo que allí se ofrece conduce, en buena medida, a investigar de qué modo debía practicarse la política en el marco general de la *pólis* ateniense. De ahí el interés de Platón por cuestionar a retóricos y a sofistas que se valían de una noción de retórica emparentada, por lo general, con el discurso político enderezado hacia la búsqueda del poder. En tanto Platón procura averiguar en qué medida la retórica se ciñe estrictamente a la sofística, o si, por el contrario, existe la posibilidad de establecer una retórica de corte filosófico que garantice persuadir con la verdad y no con la apariencia,[2] el *Gorgias* exhibe, a pesar de formar parte de los llamados diálogos aporéticos, tesis positivas.[3] Más impor-

* Este trabajo es una versión ampliada y mejorada de mi ponencia "La crítica a la retórica sofística del *Gorgias*: posibilidades de una retórica filosófica", presentada y discutida en el *XIV Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Catamarca, 1996.

1 Las citas están tomadas de Platón (1949), a menos que se indique expresamente. Se ha consultado, también, la edición de Burnet (1979). Ha sido considerada la edición bilingüe Platón. (1980), como también Platón. (1992) *Gorgias. Diálogos*. Trad., introd. y notas de J. Calonge. Madrid, Gredos, tomo II.

2 Cabe observar que Platón aborda el análisis del discurso que verdaderamente persuade recién en el *Fedro*.

3 Cf. al respecto Gómez Lobo (1989), especialmente el cap. V. Asimismo, en Gómez Lobo (1995), se sostiene que en el *Gorgias* surge un sistema de ética coherente y bien estructurado. Por consiguiente, estos diálogos no se limitan a exponer una crítica negativa, sino que hay en ellos una pretensión de verdad racionalmente fundada. Recuérdese, por ejemplo, la máxima socrática "es peor cometer injusticia que padecerla" que se proclama en el diálogo y desencadena una serie de discusiones, por lo demás, interesantes.

tante aún, si se tiene en cuenta la crítica que Platón hace de esta práctica en el *Gorgias* a la luz de la primera parte del *Sofista*,[4] en la que Platón presenta el procedimiento definicional por división dicotómica, podría encontrarse nuevos elementos en favor de las tesis mencionadas.

Con tal propósito, examinaré la crítica a la retórica sofística que procura el *Gorgias* al tiempo que procuraré establecer una conexión con la primera definición de sofista que Platón brinda en el diálogo homónimo. Dado mi interés específico, prestaré especial atención a aquellos aspectos que podrían denominarse epistemológicos, inherentes al primero[5] de los dos diálogos mencionados, esto es, al problema de establecer si, en efecto, la retórica puede considerarse una τέχνη o si, por el contrario, sólo se reduce a una ἐμπειρία. En el caso del *Sofista*, exhibiré aquellos aspectos metodológicos,[6] particularmente aquellas cuestiones que tienen que ver con el procedimiento definicional por divisiones dicotómicas. Sugeriré, a propósito de la cuestión, que en el *Gorgias* pueden rastrearse los indicios del procedimiento por división dicotómica desarrollado en diálogos posteriores, dado que hay un intento por establecer -aunque prematuramente- aquellos requisitos necesarios que debe satisfacer una definición, a través de la clasificación sistemática de los significados involucrados en el término que se busca definir.

En (I) presentaré lo que considero una clave para el tema en cuestión: la breve definición de retórica como *artífice de persuasión* (πειθοῦς δημιουργός) en *Gorgias* 452 e 8-453 a 7, seguida de la precisión que establece

---

[4] Las citas están tomadas de Platón (1955), a menos que se indique expresamente. También, se ha consultado la edición de Burnet (1979). Fueron consideradas las traducciones de Platón (1992) y la edición bilingüe Plato (1996).

[5] No se pierda de vista que el *Gorgias* involucra también cuestiones ético-políticas y metafísicas, que conllevan al problema de cómo puede alcanzarse la felicidad dentro del Estado.

[6] Abordé esta problemática en "La doble función de la alteridad, su aporte y su relevancia en el terreno metodológico del *Sofista* de Platón", ponencia presentada en las *II Jornadas del Departamento de Filosofía*, FHyCE, UNLP (en prensa). Cf., además, Tonti (1996), pp. 328-339.

Gorgias respecto del objeto de la retórica en 454 b 5-8 y de la objeción que presenta Sócrates en 454 b 9-c 5. Asimismo, examinaré la terminología usada en los pasajes 454 d 1-e 5 y 463 a 3-b 1 del *Gorgias*, reparando, entre otras cosas, en la noción de "adulación". Dicha terminología estaría anticipando, a mi juicio, las características del procedimiento de división dicotómica en tanto generador del discurso y del pensamiento correctos.[7] Sigo en este punto a Moravcsik,[8] para quien Platón emplea en el *Gorgias* un vocabulario semejante al utilizado posteriormente en las divisiones del *Sofista* y del *Político*. En (II), analizaré la primera definición del sofista como *cazador, por salario, de jóvenes adinerados* que se expone en *Sofista* 222 a-223 b, como una suerte de ilustración de mi hipótesis. Encuentro, además, que dicho pasaje retoma la crítica del *Gorgias* a una retórica de corte sofístico, dado que en él se pone el acento en la noción de "apariencia" ligada muy estrechamente a la noción de "adulación". Realizaré, por último, algunas observaciones relevantes acerca del aporte que el *Gorgias* ofrece en favor de una retórica filosófica, sin descuidar la relación que existe, además, con el germen del procedimiento definicional por división dicotómica.

I

Antes de analizar en detalle los pasajes del *Gorgias* mencionados, me interesa subrayar que en este diálogo se consigue delinear, más quizás que en los anteriores, el terreno propio del filósofo genuino.[9] En efecto, Sócrates, según se desprende de su argumentación, parece poner mayor énfasis en la *distinción* entre el discurso propio de una retórica de uso sofístico y uno de corte filosófico. De acuerdo con la distinción sugerida, no puede confundirse

[7] Me ocupé en detalle de la cuestión en «A propósito de la relación entre división dicotómica y discurso correcto en el *Fedro*», comunicación presentada en las *II Jornadas de Filosofía, Filosofía Abierta*, Instituto Superior del Profesorado «Joaquín V. González», Bs. As., 1995.

[8] Moravcsik (1973), pp.158-159.

[9] Es ya opinión común reconocer que en los diálogos de juventud y de madurez, Platón procura plasmar en el discurso de Sócrates el verdadero discurso del filósofo genuino, no obstante, creo que esta intención está más acentuada en el *Gorgias*.

el discurso sofístico con el filosófico en la medida en que el primero se vale de imágenes (εἴδωλα-εἰκόνες-φαντάσματα)[10] que son propias del ámbito de la δόξα y en tanto tal es falible. El segundo, que proviene de un saber fundado exclusivamente en el νοῦς, constituye el discurso propio del filósofo, el cual revela, empero, no tener efectos retóricos ni persuasivos, en la medida en que no involucra aspectos pasionales. Frente a esta situación problemática, el *Gorgias* intentaría hacer plausible otra clase de discurso, que el mismo Sócrates se atribuye hacia el final del diálogo, fundado en formas (εἶδε), pero sin descuidar ciertos elementos pasionales (μανία).[11] Este tipo de discurso sería un modo legítimo de convencer al auditorio, sin apelar meramente a las emociones, antes bien a la fuerza argumentativa.[12]

Ahora bien, ¿cuál es la verdadera naturaleza de la actividad profesada por el retórico? En el pasaje 452 e 8-453 a 7 del *Gorgias* se pretende ofrecer una respuesta a esta pregunta:

> *Sóc.- Me parece, Gorgias, que ahora has expuesto casi con exactitud lo que, según tú, es la retórica; y si te comprendo bien, dices que la retórica es artífice de la persuasión y que toda su actividad y el coronamiento de su obra acaban en esto. ¿Puedes decir que el poder de la retórica se extiende a más que a producir la persuasión en el alma de los oyentes?*

---

[10] Sobre la distinción platónica de esta nociones de uso frecuente en Platón para referirse a las imágenes, puede consultarse Marcos de Pinotti (1995), especialmente el cap. IV.

[11] En *Fedro* 259 c7 - d3 se afirma que sólo el discurso que persuada con la verdad puede llegar a ser el lenguaje de la filosofía. La noción de μανία adquiere allí su máxima significación. Por tanto, la oposición μανία-νοῦς tiene un alcance profundo en la medida en que tal oposición no alude a una contraposición entre dos tipos de hombres, el sabio y el extraviado, sino que son dos instancias que conviven paradójicamente en un mismo hombre. Sobre toda esta cuestión, véase Casertano (1991), especialmente el segundo trabajo «Pazzia, poesia e politica in Platone».

[12] Compárese al respecto la distinción entre 1) persuadir, apelando a las emociones, y 2) convencer, apelando a la fuerza argumentativa, que establece Perelman (1989), pp. 65-71. Creo, en efecto, que Platón estaría refiriéndose a la segunda distinción cuando, en *Fedro* 259 c 7-d 3, propone examinar la posibilidad de un discurso que persuada con la verdad.

Gor.- A nada más, Sócrates; me parece que la has definido suficientemente; pues éste es su carácter esencial.[13]

Sócrates acepta esta definición como punto de partida para ulteriores discusiones, pero, cabe aclarar, se manifestará escéptico acerca del tipo de persuasión que produce la retórica. Definir la retórica, insiste Platón, implica intentar hacer plausible un criterio de definición y de clasificación para todas las τέχναι. La objeción de Sócrates apuntará directamente a esta pretensión de definir a la retórica como un poder de persuasión, ya que este aspecto es condición necesaria, pero no suficiente para dar razón de su esencia. Aún suponiendo que la retórica fuese una τέχνη, existe la posibilidad de confundirla con otras τέχναι como, por ejemplo, la medicina, en la que el médico posee, también, poder de persuasión para con sus pacientes. Frente a esta caracterización, excesivamente amplia, que conviene tanto a la retórica como a otras actividades, y, por consiguiente, no la define, Gorgias precisa, en 454 b 5-8:

Gor.- Yo digo, Sócrates, que la persuasión propia de la retórica es la que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, acerca de lo que es justo e injusto.[14]

Gorgias aclara que la persuasión propia de la retórica tiene por objeto los asuntos de la ciudad en cuanto tal, más precisamente, aquéllos que versan sobre lo justo y lo injusto. En este punto, Sócrates contesta inmediatamente en 454 b 9-c 5 que:

Sóc.- Ya suponía yo que era ésta la clase de persuasión de la que tú querías hablar, Gorgias; pero te he interrogado a fin de que no te cause extrañeza aunque a continuación te pre-

---

[13] Cf. *Gorg*. 452 e 8-453 a 7.

[14] Cf. *Gorg*. 454 b 5-8.

> *gunte algo que parece evidente y, sin embargo insista yo sobre ello. Repito que lo hago así no por ti, sino para que la discusión llegue a su término ordenadamente y no nos habituemos a anticipar, por meras conjeturas,*[15] *lo que dicen otros, y, asimismo, para que puedas desarrollar hasta el fin tu propósito, según tus propios principios.*[16]

En efecto, Sócrates propone ordenar el curso del pensamiento a fin de evitar falsas generalizaciones en los discursos. Así, en los diálogos tardíos[17] -como veremos-, esta tarea consiste en el compromiso con un procedimiento definicional por medio de una serie de divisiones dicotómicas. De hecho, éste prodría ser también el criterio implícito en el *Gorgias*, aunque sólo aparece sugerido aquí de un modo germinal y parcial, en la división de las τέχναι que cuidan del cuerpo y del alma. Sócrates plantea en 454 d 1-e 5 lo siguiente:

> *Sóc.- ¿Te parece que conocer y creer son lo mismo o que son algo distinto el conocimiento y la creencia?*
> *Gor.- Creo que son algo distinto, Sócrates.*
> *Sóc.- Así es; lo comprobarás por lo siguiente. Si te preguntaran: «¿Hay, acaso, una creencia falsa y otra verdadera, Gorgias?», contestarías afirmativamente, creo yo.*
> *Gor.- Sí.*
> *Sóc.- Pero, ¿existe una ciencia falsa y otra verdadera?*
> *Gor.- En modo alguno.*
> *Sóc.- Luego es evidente que no son lo mismo*
> *Gor.- Dices verdad.*

---

[15] Repárese en el uso de esta expresión. Cf., asimismo, *Sof.* 218 c 4-5, donde se insiste en la necesidad de ponerse de acuerdo acerca del objeto gracias a las definiciones.

[16] Cf. *Gorg.* 454 b 9-c 5.

[17] Como por ejemplo en el *Sofista* y en el *Político*.

> *Sóc.- Sin embargo, tanto los que han adquirido un conocimiento como los que tienen una creencia están persuadidos.*
> *Gor.- Así es.*
> *Sóc.- Si te parece, establezcamos, pues, dos formas de persuasión , una que produce la creencia sin el conocimiento; otra que origina la ciencia.*[18]

Sentada la distinción entre creencia y ciencia, sobre la base de que pueden existir creencias falsas y verdaderas, pero de ningún modo una ciencia falsa, Sócrates advierte la necesidad de dividir la persuasión en dos formas (δύο εἶδε). Es conveniente, aunque no suficiente,[19] reparar en esta terminología empleada por Platón.[20] En tanto se proclama dividir el género (*persuasión*) en sus especies respectivas (*la que produce creencia y la que origina el conocimiento*), podrían rastrearse ciertos indicios de la división dicotómica. El procedimiento debe responder, según propone Sócrates, a la elección de un criterio discriminante, esto es, κατ' εἶδε, para ordenar luego el *definiendum* dentro de una especie. De tal suerte se obtiene un dato relevante sobre la retórica en el *Gorgias*: la retórica no consiste en el discurso correcto, sino, más bien, en un tipo de discurso que -en tanto sólo busca persuadir sin pretensión de verdad- deviene político. La retórica, lejos de ser una τέχνη, se convierte más bien en una ἐμπειρία.[21] Las consecuencias que de esto se siguen son, para Sócrates, inaceptables. En efecto, Gorgias insiste en que si alguien ha llegado a ser orador y luego actúa injustamente en virtud de ese poder y de su arte, no hay por qué odiar a quien la enseñó, ni mucho menos expulsarlo de

---

[18] Cf. *Gorg*. 454 d 1-e 5.

[19] Coincido sólo parcialmente con Moravcisk (1973), pp. 158-159, pues el mero análisis de la terminología platónica, si bien es necesario, no es criterio suficiente para hallar en el *Gorgias* los indicios de la incipiente división dicotómica.

[20] Cf. *Fedro* 265 d; *Sofista* 219 a 9; *Político* 258 e7. Repárese que en estos diálogos, nota característica del pensamiento platónico tardío, ya se ha introducido la noción de diferenciación.

[21] Plebe (1988), p. 38, observa que Platón, en el *Gorgias*, opone la noción de ἐμπειρία a ἐπιστήμη y no a ἀπειρία. A su juicio, la noción de ἐμπειρία no tendría sentido negativo.

la ciudad, porque aquél la traspasó para un uso justo, el otro, en cambio, la usa de manera contraria.[22] Esta perspectiva gorgiana, según la cual la retórica es un mero instrumento que el orador pone en manos del discípulo -despreocupándose, por lo demás, de cualquier empleo que pudiera realizar-, exhibe abiertamente en el ῥήτωρ una tendencia a la mera utilidad y a la indiferencia de éste por la verdad. Una retórica entendida de este modo, piensa Sócrates, está al margen de la justicia y, por ende, no puede prosperar como tal.

En el marco de esta concepción gorgiana no puede lograrse la definición de retórica. Sócrates decide, ya avanzado el diálogo, proclamar que lo que él llama retórica es una parte[23] de algo que no tiene nada de bello.[24] ¿En qué sentido Platón sostiene que la retórica es una parte? Para responder a esta pregunta, conviene tener presente la terminología propia de los diálogos tardíos y acudir a la distinción que Platón establece entre parte (μέρος) y forma (εἶδος) en el *Político*.[25] En este diálogo se descarta toda relación simétrica entre estas nociones, en la medida en que toda especie es siempre una parte, pero no toda parte es necesariamente una forma. Teniendo en cuenta esta distinción, la retórica no se ubicaría, en tanto se ciñe estrictamente al poder político, en el marco de una τέχνη (εἶδος), sino más bien en el marco de una ἐμπειρία (μέρος). Así, en 463 a6-b1, Sócrates afirma:

> *Sóc.- (...) que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que requiere un espíritu decidido, sagaz y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo constitutivo de ella.*[26]

---

[22] Cf. *Gorg.* 456 a 7-457 c 4.

[23] Cf. además sobre el uso variado de μοῖρα en *Gorg.* 463 b 4-6; 463 c 7-9; 463 d 2; 463 e 4; 464 b 6; 466 a 6.

[24] Cf. *Gorg.* 463 a 3-4.

[25] Cf. *Político* 262 a-263 b. Sobre toda esta cuestión, puede consultarse el trabajo de Marcos de Pinotti (1995), pp. 155-161.

[26] Cf. *Gorg.* 463 a 6-b 1.

En este punto, Sócrates introduce la noción de adulación (κολακείαν) como término clave de la retórica sofística. La adulación no tiene las características de una τέχνη sino de una ἐμπειρία, pues está dirigida hacia el placer. No posee lógica alguna y, en última instancia, no *distingue* nada, sino que por rutina y experiencia guarda sólo un recuerdo de lo que suele suceder, por medio del cual procura los placeres. No investiga cuál de los placeres es mejor o peor, sino que le interesa sólo agradar.[27] Desde un punto de vista epistemológico, sólo una τέχνη puede fundamentar sus procedimientos, en la medida en que conoce los pasos que ha de seguir para determinar que algo ha de suceder necesariamente. En este sentido, Sócrates contrapone en *Gorgias* 464 c-d las artes genuinas -la gimnasia, la medicina, la legislación y la justicia- cuya producción está ligada a un fin bueno, a ciertas prácticas -la cosmética, la culinaria, la sofística y la retórica- que no hacen más que deformar a las primeras. *Al existir estas cuatro artes,*[28] *que vigilan siempre por lo mejor, unas con respecto al cuerpo, otras con respecto al alma, la adulación, percibiéndolo así, sin conocimiento fundado, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes, disfrazándose en cada una de las partes,*[29] *finge ser aquello de lo cual se disfrazó y no se ocupa del bien; sino que persigue, mediante lo placentero, la sinrazón, y engaña, hasta el punto de parecer digna de gran valor.*[30]

En suma, Platón reacciona contra esta clase de retórica que, en tanto *finge ser justicia*, está en relación con el poder al cual ella sirve. Por ello, Platón advierte el peligro inherente al relativismo que se deriva de la argumentación de Gorgias, ya que en todo momento se pone el acento en las cualidades de la retórica y no en su esencia. En este sentido, Sócrates reprocha una y otra vez a Polo que no responde a lo preguntado por Querefón,[31] cuando

---

[27] Cf. *Gorg.* 501 a-c.

[28] A saber, la medicina, la gimnasia, la justicia y la legislación.

[29] A saber, la culinaria, la cosmética, la retórica y la sofística respectivamente.

[30] Cf. *Gorg.* 464 c 5-3.

[31] Cf. *Gorg.* 448 e.

enfatiza que la retórica es *la más bella entre las artes*, pues sólo la elogia, sin contestar en realidad qué es. Este tema fue subiendo de tono gradualmente con las intervenciones de Gorgias y Calicles hasta hacerse evidente la estrecha relación entre la retórica y la política, en tanto ambas *simulan* dirigir la actividad humana hacia el bien. Sócrates advierte esto y deja planteada dos alternativas posibles en que la actividad humana puede encaminarse: i) hacia el placer, considerando sólo la conveniencia propia del cuerpo, o ii) hacia el bien absoluto, que implica la búsqueda de la verdad y la justicia, apuntando al mejoramiento del alma.[32]

Si bien el *Gorgias* no ha logrado dar una definición de retórica que verdaderamente persuada, no cierra por ello su posibilidad. A lo largo del diálogo se insiste en que una buena retórica *debe perseguir la verdad para aspirar al mejor género de vida, que consiste en vivir y morir practicando la justicia y las demás virtudes*.[33] Desde esta perspectiva, se comprende fácilmente por qué *debe huirse de toda adulación, tanto referente a uno mismo como a los demás, a fin de usar la retórica y, también, cualquier otra acción siempre para lo justo*.[34] La tesis que está en juego es nada menos que la de saber de qué modo hay que conducirse en la vida y, en tanto se trata de escoger entre la política o la filosofía, la elección socrática está a la vista.

II

Examinados ya los pasajes del *Gorgias*, procuraré, en adelante, establecer una relación con el *Sofista*.[35] Más específicamente, me referiré a la prime-

---

[32] Al llegar aquí, el diálogo concluye inevitablemente con el mito del destino del alma tras la muerte y el reparto de los premios y castigos.

[33] Cf. *Gorg*. 527 e 3-5.

[34] Cf. *Gorg*. 527 c 1-5.

[35] Esta sección que versa sobre el *Sofista* de Platón contiene algunos de los resultados alcanzados durante mi investigación gracias a dos becas, *Iniciación y Perfeccionamiento*, que oportunamente me otorgara la *Universidad Nacional de La Plata* y dirigidas por el Dr. Narciso Pousa y la Dra. Graciela E. Marcos. El trabajo de dicha investigación se cristalizó en la redacción de mi tesis de Licenciatura "La alteridad en el *Sofista* de Platón: sus distintos roles, su relevancia y su aporte al problema de la unidad del diálogo", codirigida, también, por la Dra. Ana María González de Tobia. A todos ellos les expreso mi agradecimiento.

ra definición de "sofista" que se resume en *Sof.* 223 a-b. No sin antes comentar brevemente cómo y por qué se introduce en este diálogo el procedimiento de división dicotómica.[36]

El tema que se acuerda para la discusión al comienzo del diálogo es la definición del sofista.[37] En vista de ello, se propone acudir a un procedimiento definicional -que es novedoso en relación con diálogos anteriores- por división dicotómica.[38] Definir, a partir del *Sofista*, supone buscar no sólo *lo común*, sino también *lo diferente*, a saber, las características que distinguen el objeto de otros y que, por tanto, lo acotan.

Es el Extranjero de Elea,[39] discípulo de Parménides y Zenón, el que va a ejercitar los diversos pasos de la división dicotómica.[40] "Sofista" es un término

---

[36] Me he ocupado de esta cuestión en «Sobre la naturaleza de la división dicotómica en el *Sofista* de Platón», comunicación presentada en el *VIII Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 1995.

[37] Anteriormente, en *Sof.* 217 a 6-9, Sócrates había planteado la necesidad de establecer las distinciones entre el filósofo, el sofista y el político. Por consiguiente, el Extranjero decide comenzar por el sofista. Sobre toda esta parte metodológica, que refiere al procedimiento definicional por dicotomía, véase el exhaustivo trabajo de Li Carrillo (1959-60), pp. 83-184.

[38] Adviértase que este procedimiento de división dicotómica presupone un conocimiento previo tanto para la naturaleza del objeto como de la del género que se elige. En consecuencia, no sería un método de conocimiento, sino un mero "recurso" para sistematizar elementos ya conocidos. Véase al respecto Bluck (1975), p. 36.

[39] El Extranjero de Elea hace su primera intervención en el *Sofista*. Este personaje ha sido muy cuestionado en la medida en que se desconoce su nombre. No obstante, se sabe que ha sido formado en la escuela de Parménides y Zenón. Cf. al respecto, Rosen (1983), p. 62. El autor sostiene allí que la cuestión no atañe tanto a saber «quién es el Extranjero», sino, más bien, «qué es el Extranjero».

[40] Platón ofrece, en ausencia de reglas explícitas el proceso mismo de definición. Es recién a partir del *Político* donde se ajusta a una serie de reglas explícitas. Cf. *Político* 257 a-268 d. En este célebre pasaje Platón - teniendo en cuenta la inseparabilidad del orden lógico y ontológico - no se limita a mostrar el proceso mismo de la división dicotómica, sino que introduce una consideración sobre la naturaleza de la división dicotómica y las reglas que se deben seguir para hacer un uso legítimo de ella. Véase, también, Santa Cruz, M.I., intr. al *Político*, en Platón. (1988), p. 488. Las reglas del *Político* están orientadas, fundamentalmente, a evitar apresuramientos que pueden conducir a establecer una división entre meras partes y no en formas. No pueden, por tanto, ahorrarse etapas para llegar más rápidamente a la meta. La división del género "arte" en "productivas" y "adquisitivas" constituye una genuina división por formas (εἶδε), porque son lógicamente equivalentes, en tanto agotan el género que estamos dividiendo. Cf. *Político* 262 a-263 c.

que -parafraseando a Aristóteles- se dice de muchas maneras. Más grave aún, habitualmente se confunde al sofista con el filósofo, revelando un claro desacuerdo entre los interlocutores en el uso que hacen de uno u otro término. Parecería que filósofo y sofista, aunque diferentes, están muy ligados, lo cual exige precisar su definición para que cuando los interlocutores pronuncien el término "sofista" refieran a lo mismo. Así, el Extranjero dice en *Sof.* 218 b 7-c 1 que:

> *Extr.- (...) Primero, debemos investigar en común, tú y yo, comenzando ahora por el sofista, con el objeto de buscar y de demostrar, mediante una definición, qué es.*[41]

La definición del sofista demanda, sin embargo, una ardua tarea, pues no es fácil captar a qué género pertenece. Por ello, el Extranjero propone buscar algo que sea fácil de conocer y pequeño, como el "pescador con caña",[42] que constituye el παράδειγμα,[43] que sirve de ejemplo para ejercitar este mecanismo definicional en un modelo pequeño.[44]

Debe tomarse, como punto de partida, la característica común más general que dicho objeto posee para determinar el género (γένος) correspondiente a la forma (εἶδος) por definir. Se lleva a cabo, en este primer momento, una reunión (συναγωγή), que consiste en reunir en una idea única (μία ἰδέα) lo que está diseminado por todas partes,[45] esto es, discernir las carac-

---

[41] *Sof.* 218 b7-c-1.

[42] De este modo, el «pescador con caña» constituye el *definiendum* que debe ser definido mediante un conjunto de pasos rigurosos. Representa así un objeto menor, cuya significación no requiere mayor importancia. Sin embargo, dentro del modelo dicotómico, nada lo distingue de una definición más significativa, pues, señala Li Carrillo, requiere el mismo esfuerzo, la misma contracción, en cuanto que la diferencia no está en el procedimiento, sino en la naturaleza del objeto.

[43] Paradigma significa "ejemplo", "modelo". En tal sentido, se define como el objeto que se coloca frente (παρά) a otro objeto que es más importante y le sirve como parámetro (δεῖγμα).

[44] Curiosamente en *Rep.* II 368 d2-9, Platón había dicho que el que conoce las letras grandes, podrá conocer más fácil las pequeñas.

[45] Cf. *Fedro* 265 d.

terísticas unificantes (ἕκαστον)[46] en una pluralidad de cosas diversas dentro de las cuales se incluye lo que hay que definir. Se inicia a partir del género "arte" la búsqueda de la definición del pescador con caña. Una multiplicidad, entonces, que incluye muchas otras cosas aparte de la que se quiere definir, se ve *reunida* en una unidad: el γένος. Pese a que Platón no proporciona regla alguna acerca del género del cual hay que partir, la reunión, en la que la intuición juega un rol decisivo, es muy importante en todo el procedimiento, porque si se equivoca la elección del género, se fracasará en las restantes divisiones.[47]

El paso siguiente es la división (διαίρεσις), la cual exige que los cortes se realicen por sus junturas esto es, κατ' εἶδε,[48] hasta llegar a la forma indivisible (ἀτομῶν εἰδῶν). Se establecen ahora las sucesivas divisiones.[49] En este caso, dentro del género arte, es fácil advertir que hay un criterio, que permite distinguir entre las artes "adquisitivas" y las "productivas". Hecha esta distinción, se toma la "adquisición" porque se sabe que lo que se quiere definir, la pesca con caña, es una forma de adquisición, en tanto la pesca con caña no *produce* su objeto sino que lo *apresa* mediante su acción. Seguidamente, se

---

[46] Cf., además, *Fedro* 265 e - 266 b.

[47] De hecho en *Sof.* 222 a-231 c, se obtienen seis fructuosas definiciones iniciales: *1) como cazador, por salario, de jóvenes adinerados* (*Sof.* 222 a -223 b), *2) como mercader de los conocimientos del alma* (*Sof.* 223 b -224 d), *3) como comerciante al por menor de conocimientos* (*Sof.* 224d), *4) como fabricante y comerciante de conocimientos* (*Sof.* 224 e), *5) como discutidor profesional* (*Sof.* 225 a-226 a) *y 6) como refutador y purificador del alma* (*Sof.* 226 a-231 c). Recién, la séptima definición logra definir correctamente al sofista, una vez que Platón -previa revisión de las antiguas doctrinas del ser y de la analítica del no ser- advierte que se había errado el punto de partida de las divisiones iniciales. En efecto, anteriormente se partía de la división de las artes en productivas y adquisitivas, ubicando las formas dentro de las adquisitivas. La séptima las sitúa, entonces, en el género productor: *7) el sofista se define como productor de φαντάσματα λεγόμενα* (*Sof.* 268 d), esto es, como artífice de imágenes verbales engañosas, que *simulan* ser verdades.

[48] Este criterio Platón lo establece en *Fedro* 265 d-266 a: "se debe dividir por formas, siguiendo las articulaciones naturales y no cortar de modo inadecuado, tal como lo haría un carnicero inexperto". Dividir según formas (κατ' εἶδε) supone respetar el criterio de naturalidad.

[49] Cf. *Sof.* 219 a 8-d 10.

continúa trazando divisiones hasta llegar a aquello que se pretende definir, pues la definición debe terminar en un punto, a saber, cuando se arriba a la forma indivisible (ἀτομῶν εἰδῶν).

Estos dos momentos del procedimiento descripto, reunión y división, están estrechamente relacionados,[50] a tal punto que Platón sostiene que las reuniones sin divisiones son peligrosas (ἄφρων τήσ διανοίας).[51]

En tanto el procedimiento por división dicotómica consiste en una serie de cortes sucesivos del género inicial, la definición, y en esto consiste una de las innovaciones del *Sofista*,[52] ya no se expresa en un único *lógos*, sino en un entramado complejo de diferentes *lógoi*.[53] Así el Extranjero expresa que *hay acuerdo respecto del pescador con caña no sólo en el nombre, sino que también se ha captado precisamente su definición. De la totalidad de la técnica* -prosigue- *una mitad era adquisitiva; de ésta, la mitad era la captura; cuya mitad es la caza; de la caza, la de seres vivos; de la de seres vivos, la flotante; de ésta, toda la división inferior correspondía a la pesca; de la pesca, la caza contundente; de la contundente, la caza con an-*

---

[50] No me ocuparé en esta oportunidad de establecer si reunión y división son dos momentos simultáneos o correlativos del procedimiento, porque me apartaría de mi propósito. Una propuesta interesante a esta cuestión puede encontrarse en Santa Cruz (1988), pp. 149-163.

[51] Cf. *Fedro* 265 e 6-7.

[52] El *Sofista* presenta una serie de innovaciones que se dan, por lo menos, en tres terrenos. En el terreno metodológico se asiste también a una nueva caracterización de la dialéctica en términos de combinación de los géneros-formas. Cf. al respecto, Tonti (1998), pp. 11-46. En el terreno ontológico, las formas salen de su aislamiento para combinarse unas con otras gracias a la introducción del género del no ser a título de alteridad o diferencia. En el terreno epistemológico, Platón brinda una explicación correcta de la falsedad.

[53] Recuérdese que en los diálogos tempranos se insistía en la búsqueda de aquella característica idéntica, una estructura común o permanente que poseen todas las cosas. Cf., por ejemplo, *Menón* 72 a-b, la imagen de la abeja procura mostrar por qué las abejas son abejas, esto es, no porque son muchas, sino porque tienen "algo" en común, como la belleza, el tamaño, etc.

zuelos; de ésta, la que captura levantando de abajo hacia arriba que es la técnica que estamos buscando y que recibe por nombre "pesca con caña".[54]

Se advierte que la definición constituye un conjunto de enunciados que implican el enlace ordenado de aquellas determinaciones que han ido surgiendo en el curso de las divisiones. En este momento, los interlocutores afirman que hay un genuino acuerdo no sólo en el nombre, sino también en la cosa misma que el nombre designa. Acuerdo que, por otra parte, deberá existir también en la definición del sofista. Se trataría, en definitiva, de que cuando dos personas *nombren* al sofista *refieran* lo mismo.[55]

Una vez ejercitado este nuevo mecanismo definicional en el ejemplo del "pescador con caña", se aplica este procedimiento a las definiciones del sofista. Pasaré a examinar la primera definición del sofista que se expone en *Sof.* 221c-223 b en términos de *cazador, por salario, de jóvenes adinerados.*

Al comienzo de esta primera definición de sofista Platón expresa que el "pescador con caña" y el "sofista" poseen una técnica y, según este aspecto, comparten el género "adquisición". También, continúa Platón, ambos se manifiestan como "cazadores". En este punto, se dividirá el género "caza" mediante la distinción de su presa: el animal domesticado, el hombre. A partir de aquí y de las divisiones ulteriores todas serán relevantes para el tema en cuestión, ya que retoma el análisis de la retórica sofística del *Gorgias*,[56] particularmente cuando se efectúa la división de la caza del hombre en violenta[57] o persuasiva. Efectivamente, el examen del *Gorgias* a propósito de la naturaleza de la acti-

---

[54] Cf. *Sof.* 221 a 8-c 3

[55] Platón insiste, ya desde el *Cratilo*, en que el mero uso de los nombres, aunque muchas veces *parece* revelar acuerdo, no es suficiente para definir *qué es* algo (τὶ ποτ'ἔστι), porque bajo del nombre, aparentemente unitario, subyacen una serie de determinaciones que el nombre muchas veces no alcanza a exhibir.

[56] Como también del *Fedro*.

[57] En este caso, puede establecerse la comparación con la idealización que hace Polo del tirano o del ῥήτωρ, en tanto hombres que pueden hacer lo que quieren. Cf. *Gorg.* 466 b ss.

vidad profesada por el retórico se reducía, en última instancia, al poder de la persuasión. Así en *Sof.* 223 a 12-b 5 se resume la primera definición del sofista en estos términos:

> *Extr.- De acuerdo con la presente definición, Teeteto, según parece, la sofística pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza, y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos.*[58]

En efecto, se sostiene, en primer lugar, que la sofística es una actividad, semejante a la caza, que careciendo de toda sistematización, se vale de imágenes que deforman la realidad. También se advierte que Platón hace hincapié en la noción de *apariencia*. En tal sentido, me interesa enfatizar que la crítica iría dirigida a expresar tanto el espíritu de la retórica sofística, como pretende Cornford,[59] como, junto a las cinco restantes definiciones, al propósito de formular las distintas opiniones populares y apariencias relativas al sofista, situándose al nivel de la δόξα.[60] Exponen opiniones que pertenecen a la mayoría y que, por una parte, fueron desarrolladas a lo largo de la obra platónica y, por otra, refieren a distintos personajes de Grecia. Así Platón, en esta primera definición, tendría como referente a Gorgias para caracterizar a la retórica de alcance sofístico.[61]

---

[58] *Sof.* 223 a12-b5.

[59] Cornford (1935), p. 174.

[60] Li Carrillo (1959-60), pp. 183-184.

[61] Véase al respecto Oscanyan (1998), pp. 174-254, quien se ocupa de efectuar una de las listas posibles: 1° def.: Gorgias; 2° def.: Protágoras; 3° y 4° def.: Hipias y Pródico; 5° def.: Eutidemo; 6° def.: Trasímaco (o, quizás, Sócrates).

La interpretación que sugiero, la cual vincula esta primera definición con la crítica a la retórica sofística del *Gorgias*, conduce a rechazar toda adulación que, en tanto *apariencia* de verdad, no procura el mejoramiento del alma, sino que busca el mero placer. En este sentido, el *Sofista* retoma la crítica del *Gorgias*.[62] Sin embargo, un lector atento de las cuidadosas divisiones dicotómicas, podría objetarme que, en *Sof.* 222 e-223 a -cuando se establecen los cortes dicotómicos-, Platón distingue la sofística de la técnica adulatoria y, por tanto, esto estaría en contra de lo expresado en *Gorgias* 463 b, en que la sofística está, junto a la retórica, a la culinaria y a la cosmética, entre las prácticas adulatorias. Mas no invalida mi interpretación, en la medida en que ésta no pone el acento, en lo concerniente a la primera definición de sofista, en la noción de adulación, sino en la noción de apariencia, cuya familiaridad con los procedimientos adulatorios es inescindible. Lo constitutivo de la adulación, según se desprende de lo examinado en el *Gorgias*, consiste en *fingir ser aquello que no es*, esto es, mostrarse bajo una mera apariencia que no es la real.

****

La importancia del *Gorgias* radica en que recoge, en primer lugar, una crítica sobre el accionar inmoral de los sofistas. Platón les reprocha su afán de lucro y los considera como *mercaderes de una aparente sabiduría*, tal como se deja entrever, también, en las divisiones iniciales del sofista en el diálogo homónimo. Son, sin lugar a dudas, *maestros aparentes de sabiduría*. En tanto *simulan* transmitir sus «conocimientos», sólo se convierten en *cazadores, por salario, de jóvenes adinerados*.

En segundo lugar, se puede afirmar que el *Gorgias* presenta tempranamente rasgos de lo que más tarde será el procedimiento definicional por división dicotómica, el cual supone discriminación de lo idéntico y también de lo diferente, cuando, por lo general, en los diálogos tempranos y medios, la pregunta τὶ ποτ' ἔστι remite exclusivamente a la búsqueda de una característica única común a una cantidad de instancias, gracias a la cual esas instancias constituyen una clase y reciben cada una un mismo nombre.

Considero que el propósito de Platón en el *Gorgias* está en el compromiso con un prematuro método definicional por dicotomía. Y, en este sentido, deja abierta la posibilidad de establecer un discurso que persuada con la verdad y sea propio de una retórica filosófica, que se constituya en una instancia moralizadora del alma humana, restableciendo su salud. Sólo en este sentido, la retórica puede constituirse en una τέχνη y justificar racionalmente sus procedimientos. Esta es la manera en que el ῥήτωρ podría ejercer su τέχνη en virtud del bien del pueblo. Así pues, el mismo Sócrates se declara como uno de los pocos atenienses, sino el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en sus tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente dice no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiere emplear esas ingeniosidades que Polo le aconseja, no sabrá qué decir ante un tribunal.[63]

Si en el *Gorgias* no se encuentra todavía una concepción del discurso que verdaderamente persuada, pues esto es uno de los cometidos del *Fedro*, sí se encuentra, en cambio, un conjunto de cuestiones a las que debe dar respuesta una verdadera retórica que conduzca a hacer más buenos y virtuosos a los ciudadanos frente a una retórica adulatoria que es la que habitualmente -incluso en estos días- emplean los políticos. En este sentido, Platón rescata sólo una retórica de corte filosófico que resultaría de utilidad a los hombres para que liberen sus almas de la injusticia, evitando, de este modo, la desdicha y procurando la felicidad.[64] ¿Acaso puede considerarse esta retórica como un instrumento valioso? Nuestro filósofo diría que sí, so pena de permanecer subordinada a la dialéctica.[65]

Universidad Nacional de La Plata

---

[62] Consúltese además Friedländer (1960), pp. 232-233.

[63] Cf. *Gorg*. 521 d 6.

[64] Contra Gagarin (1994), quien sostiene que la crítica platónica a los sofistas es inconsistente.

[65] Esto es más evidente en el *Fedro*.

BIBLIOGRAFÍA

I.- Ediciones

Burnet, Ioannes. (1979) *Platonis Opera.* London, 3 vol.

II.- Traducciones

Platón (1988) *El Sofista.* Trad., intr. y notas de N. L. Cordero. *Diálogos*, Madrid, vol. V.

Platón (1992) *Gorgias.* Trad., intr. y notas de J. Calonge, en *Diálogos*, Madrid, vol. II.

Platón (1980) *Gorgias.* Intr., trad. y notas de Ute Schmidt Osmanczik, México.

Platón (1949) *Oeuvres Complètes. Gorgias.* Texte établi et traduit par Alfred Croiset. Paris, tome III - 2ª partie.

Platón (1955) *Oeuvres Complètes. Le Sophiste.* Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris, tome VIII - 3ª partie.

Platón (1955) *Le Sophiste.* Traduction inédite, introduction et notes par Nestor L. Cordero. Paris.

Plato (1996) *Theaetetus-Sophist.* Translated by Harold North Fowler. London.

III.- Obras generales y específicas de consulta

Bluck, R. S. (1975) *Plato's Sophist.* Manchester.

Casertano, G. (1991) *L'eterna malattia del discorso. Quatro studi su Platone.* Napoli.

Cornford, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge.* London.

De Rijk, L. M. (1986) *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Amsterdam.

Friedländer, P. (1960) *Platon. Die platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode*. Berlin, Band III.

Gómez Lobo, A. (1989) *La ética de Sócrates*. México.

Marcos de Pinotti, G. E. (1995) *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista,* Buenos Aires.

Perelman, Ch. (1989) *Tratado de la argumentación*. Madrid.

Plebe, A. (1988) *Breve Storia della Retorica Antica*. Bari.

Rosen, S. (1983) *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*. London, New Haven.

Stenzel, J. (1964) *Plato's Method of Dialectic*. Trans. Allan, D.J., New York.

Stenzel, J. (1961) *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. 3 Auf., Darmstadt.

IV.- Artículos

Gagarin, M. (1994) «Probability and Persuasion: Plato and early Greek Rhetoric», en Worthington, I. (ed.) *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London and New York, 46-68.

Gómez Lobo, A. (1995) «Sócrates: ¿Filósofo en el límite?» *RLAF* Vol XXI N° 1.

Li Carrillo, V. (1959-60) «Las definiciones del *Sofista*», *Episteme*, n° 1261, 83-184.

Lloyd, A. C. (1952) «Plato's description of division», *CQ* II, 105-112.

Marcos de Pinotti, G. E. (1995) «Autour de la distinction entre *eîdos* et *méros* dans le *Politique* de Platon (265 a 5 - 263 e 1)», en Rowe, C. J. (ed.) *Reading the Statesman, III Simposium Platonicum*, 155-161.

Moravcsik, J. M. E. (1973) «Plato's Method of Division», en *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht-Holland, 158-159.

Oscanyan. S. (1972)»On six definitions of the sophist: *Sophist* 221 c - 231 e», *The Philosophical Forum*, 4, 174-254.

Santa Cruz, M. I. (1990) «División y dialéctica en el *Fedro*» *RLAF* vol. XVI, 2, 149-163.

Tonti, S. L. (1996) «La dialéctica como la ciencia de la *sumploké tôn eidôn* en *Sofista* 253 c-d», *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31-32, 328-339.

Tonti, S. L. (1998) "La dialéctica platónica: la "línea dividida" en *República* y la doctrina de la combinación de los géneros-formas en el *Sofista*", en Femenías, M. L. y Tonti, S. L. (Comps.), *Cuatro concepciones de Dialéctica*, 11-46.